Les motivations de l'acte moral
dans le livre des Proverbes

Les livres de sagesse, longtemps négligés par la théologie biblique à cause de leur extrême discrétion sur l'histoire de l'Alliance, constituent en réalité un excellent miroir du développement de l'éthique dans l'Ancien Testament. Leur composition, étalée sur près de dix siècles, depuis les débuts de la monarchie judéenne jusqu'au premier siècle avant notre ère, n'a pas connu de déclin comparable à celui du prophétisme post-exilien. Ni l'effacement politique d'Israël sous l'administration des Séleucides ou des Lagides, ni même l'irruption de l'hellénisme au Proche-Orient n'ont pu freiner l'effort des sages. Bien au contraire, ces derniers, fidèles à leur vieille tradition œcuménique, ont su tirer parti des apports grecs, quitte à les contester, tout comme ils avaient mis à profit l'héritage sapientiel de l'Égypte et des pays du Croissant fertile. Chaque siècle apportait son lot d'espoirs, d'épreuves et de désenchantements; chaque époque offrait aux sages matière à discerner, à peser, à goûter.

Mais, plus encore que cette longévité du courant sapientiel, ce qui prédisposait les sages au rôle de témoins de l'éthique, c'était leur passion pour l'homme, pour l'homme-au-monde, dans sa triple relation à Dieu, à autrui et à lui-même. Plus sensibles au quotidien qu'à l'événementiel (1), ils se souciaient beaucoup moins de juger l'histoire que d'éclairer toutes les facettes de l'expérience humaine pour y repérer des constantes et en tirer des lois de comportement. En servant ainsi l'homme ils entendaient bien faire œuvre de croyants. Tout aussi yahwistes que les prophètes, mais yahwistes à leur manière (2), ils estimaient que la relation à Dieu faisait partie du réel de l'homme (3), et c'est pourquoi ils ignoraient tranquillement l'antinomie moderne entre discours de foi et discours séculier. Cette présence sobre et paisible de la foi au creux même de l'acte de connaître confère à la démarche des sages d'Israël une spécificité que l'on s'accorde de plus en plus à reconnaître. Leur originalité se manifeste tout particulièrement dans le domaine des motivations de l'acte moral, et c'est ce que nous nous proposons de vérifier ici en retraversant successivement deux périodes de l'activité sapientielle : l'époque royale, celle des grandes collections de proverbes, et le début de l'époque post-exilienne où la sagesse israélite atteste une mutation assez profonde.

1. L'époque royale

Notre première enquête partira donc des deux livrets les plus anciens : la grande collection dite salomonienne (Pr 10,1-22, 16) et le corpus de proverbes édité par les gens d'Ezéchias (Pr 25-29). Après avoir relevé les valeurs que les sages veulent privilégier et les attitudes qu'ils préconisent, nous réserverons un traitement spécial aux *meshalim* (4) qui mentionnent explicitement Dieu ou le Créateur.

1. Les valeurs et les attitudes

Les valeurs auxquelles s'attachent les maîtres de sagesse s'ordonnent, sur l'axe du désir, autour des notions de sécurité, de joie, de vie et de permanence. Elles ressortent aisément des proverbes normatifs, mais aussi, de manière plus implicite, des nombreux *meshalim* constatifs qui se bornent à condenser sous forme gnomique toute une série d'observations.

Libéré, par sa droiture même, de l'angoisse et de la détresse (5), le sage évite la ruine (6), les pièges (7) et la mort prématurée (8). Il marche en sécurité et dans l'assurance (9), guidé par son intégrité (10) et gardé par sa justice (11).

La joie qu'il recherche repose évidemment sur le bien-être matériel et le rassasiement de son appétit (12); mais cette motivation apparaît, du point de vue statistique, comme beaucoup moins importante qu'on ne le croirait à première lecture. La composante familiale et sociale de la joie est plus nettement valorisée, qu'il s'agisse du bonheur apporté aux parents (13), de la douceur de l'amitié (14) ou de l'honneur et de la louange que le sage sait s'attirer (15). À cela s'ajoute l'allégresse toute personnelle et intime de celui qui pratique l'équité (21, 15), qui "acquiert du cœur" (19, 8) et qui cultive la sagesse "comme en jouant" (10, 23).

La vie est également l'un des buts vers lesquels "marche" le sage (10, 17) ; non pas simplement "la vie pour les chairs" (14, 30), mais le *hayyim* qualifié : la vie heureuse, la vie longue "jusqu'à la couronne des cheveux blancs" (16, 31). Pour la décrire, les sages accumulent les images de la fécondité : la frondaison (11, 28), l'arbre de vie (11, 30), la source de vie (13, 14; 16, 22), l'eau profonde et le torrent (18, 4). À défaut d'entrevoir une existence authentique au-delà de la mort, les maîtres de sagesse attachent du prix à tout ce qui évoque une permanence : le bonheur au jour le jour, car "celui qui a le cœur heureux est à un banquet perpétuel" (15, 15), la "mémoire en bénédiction", opposée au "nom qui s'effrite" (10, 7), et la survie de l'homme à travers sa postérité (16).

D'autres valeurs recherchées par les sages se laissent deviner en transparence dans les moyens qu'ils mettent en œuvre ou les attitudes qu'ils veulent inculquer, par exemple la rectitude (15, 21), qui fait haïr le mensonge et le "cœur tortueux" (26, 28; 17, 20), mais surtout la maîtrise de l'homme sur lui-même. Maîtrise de la parole, qui affine le sens de l'opportunité (17), sauvegarde les secrets d'autrui (18) et donne au silence toute sa densité (19). Maîtrise de l'attention (12, 10), qui assure la qualité de l'écoute et la sûreté de la marche (20) et qui refrène toute précipitation (19, 2). Maîtrise du désir, avec ses corollaires : l'amour de la vie simple (21) et de l'humilité (22), ainsi que la tempérance, qu'il s'agisse du miel ou des honneurs (23). Enfin maîtrise de l'agressivité, qui écarte la colère (24), qui enseigne la bienveillance (14, 9), la force d'âme et la patience (25, 15), et toutes les formes de la non-violence (26, 2.20). La nécessité d'acquérir cette quadruple maîtrise explique l'importance que les sages attachent au discernement. C'est le discernement, en effet, qui doit permettre de flairer l'illusion (25), de reconnaître un langage double, de voir venir l'excès qui change en dégoût la saveur, et de démasquer tous les mensonges de l'avoir, du pouvoir ou du faire-valoir. Mais c'est là un art qui s'apprend et se cultive; d'où l'urgence de l'éducation (26) et, par voie de conséquence, les appels fréquents à la docilité (27).

2. Les motivations proprement yahwistes

À côté de ces principes moteurs de l'éthique et de ces soucis pédagogiques, que l'on retrouverait équivalemment, à quelques nuances près, dans les sagesses de l'ancien Proche-Orient, il faut faire une place aux motivations proprement yahwistes, étroitement imbriquées dans les premières, et qui, aux yeux des sages d'Israël, en constituaient la référence ultime. Ceci nous amène à étudier les très nombreux *meshalim* qui mentionnent explicitement Yahweh, Éoah, Élohim, ou l'Auteur de tout, et qui sont un point de passage obligé pour toute étude des idées morales de l'Ancien Testament à l'époque royale (28).

Dieu y apparaît à plusieurs reprises comme le maître omniscient de la création, et surtout comme le créa-teur de l'homme. Yahweh a fait chaque chose selon une finalité particulière, librement visée par lui (16,4); il a fait tout homme et tout dans l'homme : "l'oreille qui écoute et l'œil qui regarde" (20, 12). Ses yeux sont partout (15, 3) et le cœur de l'homme n'a pas de secret pour lui (15, 11). Yahweh sonde les cœurs (*bohēn libbōt*, 17, 13), c'est-à-dire qu'il les met à l'épreuve et réclame la preuve de leur valeur. L'image sous-jacente est celle des scories du métal, qui ne se révèlent, pour être éliminées, que dans la chaleur du creuset. C'est également Yahweh qui a fait le riche et le pauvre (17, 5 ; 22, 2), et de cette affirmation théologique les sages déduisaient immédiatement des principes universels de responsabilité sociale : "Celui qui fait violence au faible (*dal*) outrage son Auteur" (14, 31); "celui qui a pitié du faible prête à Yahweh, celui-ci lui rendra son bienfait" (19, 17). Ainsi, non seulement Dieu revendique le pauvre comme son œuvre à laquelle il tient, mais il prend pour lui ce qui est fait au faible, et il affirme sa présence, en tiers, dans toute rencontre (ni.*pgš*) entre le riche et le pauvre, entre le pauvre et "l'homme d'oppression" (*'iš t*^{e}*kākīm*), car c'est lui qui "éclaire les yeux de tous les deux" (22, 2; 29, 13). Yahweh se pose donc en défenseur de ceux qui sont sans appui, et il se veut solidaire des hommes les plus démunis, si bien qu'une simple moquerie (*l'g*) à l'égard du pauvre s'amplifie immédiatement en outrage (*hrp*) à son Créateur (17, 5), de même que la compassion (*hnn*) pour le pauvre s'amplifie en glorification de Dieu (*m*^{e}*kabbēd,* 14, 316). Cette résonance théologale qui s'attache à l'égoïsme comme à la compassion montre déjà à quel point la référence à Yahweh féconde la réflexion morale des sages d'Israël.

Le même souci d'enracinement de l'éthique les amène à souligner que Yahweh seul, en dernier ressort, est le garant de la validité et de la loyauté des échanges économiques."Tous les poids du sac sont son œuvre!" (16, 11). Pour mesurer la portée de cette affirmation, il faut se rappeler que dans l'ancien Proche-Orient les moyens de contrôle des poids et mesures n'étaient pas, comme aujourd'hui, à la disposition de l'homme du commun (29). Dans le même ordre d'idées, les sages rappellent que Yahweh seul est le garant des décisions importantes pour ceux qui en sont réduits à tirer au sort : "Dans le pli du vêtement on jette le *gōrāl* (les pierres du sort), mais de Yahweh vient toute sa décision" (16, 33). Anodin en apparence, ce mashal affirme très concrètement la présence de Yahweh qui suscite, accompagne et conforte la liberté humaine, même quand librement l'homme choisit de ne pas choisir. Au moment de tirer au sort pour rechercher la cause de certains faits (30), la connexion de certains événements (31) ou les moyens à prendre en vue d'une fin (32), le croyant d'Israël décide à l'avance d'identifier la volonté inconnaissable de Dieu avec la décision, tangible, donnée par le sort (cf. Act. 1, 15-26). "De Yahweh vient la décision (*mišpat*)" manifestée par les pierres du goral : on démythise le sort, et derrière le verdict irraisonné des pierres on restitue une volonté personnelle, celle de Yahweh, très consciente, qui s'exprime par ce moyen aléatoire. On rapporte à Yahweh l'inconnais-sable, pour ne pas s'aventurer dans l'occulte et l'irrationnel.

Autre motivation sur laquelle les sages reviennent avec prédilection : l'attente d'un résultat heureux ou la prévision d'un échec. Parfois, dans les proverbes simplement constatifs, la réussite ou le revers semblent découler quasi automatiquement du savoir-faire ou de l'imprudence, de l'ouverture à autrui ou de visées égoïstes; mais, aux yeux des sages, cette logique de cause à effet, si commode qu'elle soit pour créer des antithèses saisissantes, n'atteint pas le fond des choses. Sous l'automatisme apparent, le sage d'Israël décèle l'intelligence et la providence précise de Yahweh qui récompense l'homme droit et sanctionne la duplicité : "En tout lieu sont les yeux de Yahweh, observant les méchants et les bons" (15, 3); "Yahweh ne laisse pas avoir faim une âme de juste, mais il repousse la convoitise du méchant" (10, 3). Cette rétribution est envisagée pour le monde présent, et dès lors présentée comme indéfiniment vérifiable. Dans la logique du principe énoncé, le croyant ne saurait viser un bonheur qui ne soit en même temps bénédiction de Yahweh; mais, symétriquement, tout échec et tout malheur risquent d'apparaître comme une réprobation de Dieu, voire comme un châtiment. On se heurte là à une faiblesse évidente du système des sages d'époque royale, et cette rigidité sera critiquée dès avant l'exil. Il ne faudrait pas pour autant disqualifier trop vite les premiers essais de théorisation des moralistes d'Israël; en effet, même s'ils n'ont pas su ou pas osé aborder de front le mystère de la souffrance du juste, ils ont réussi à dégager le destin de l'individu du carcan de la fatalité, et à leur école chaque croyant apprenait à se sentir responsable non seulement devant le clan et ses contraintes, mais devant un Dieu totalement libre dont le regard perçait l'écorce des choses, des cœurs et des comportements. Par là les maîtres yahwistes, en dépit de leur silence sur les événements fondateurs du peuple d'Israël, s'affirmaient bien comme solidaires des champions de l'Alliance.

3. La condition créaturale de l'homme

Si dans leur théorie de la rétribution individuelle les sages n'ont pas pu se libérer totalement d'un certain archaïsme théologique, ils ont su, en revanche, cerner avec beaucoup de finesse la condition créaturale de l'homme; et une douzaine de *meshalim* attestent leur souci d'articuler théologiquement l'initiative de l'homme et l'initiative de Dieu.

De prime abord, certaines de leurs formules paraissent abruptes: "Il n'est point de sagesse, point d'intelligence, point de projet *('ēṣah*) devant Yahweh" (2l, 30). En réalité il ne faut lire ici aucun mépris de la sagesse humaine, encore moins un déni de l'autonomie morale de l'homme. Déjà au niveau de l'expérience courante, l'une des marques du sage est qu'il a conscience de ne pas l'être (28, 26; 26, 12; cf. 28, 11); à plus forte raison le sage doit-il savoir s'effacer devant la science universelle et infaillible de Dieu (33) . Il y a donc une frontière au-delà de laquelle toute sagesse s'inverse en impiété, donc en folie. Celui qui veut marcher assuré doit se laisser conduire par Dieu, et les maîtres, en le rappelant, entendent simplement débouter l'homme de toute audace narcissique : "De Yahweh viennent les pas de l'homme, et l'homme, que comprend-il de sa (propre) route?" (34) ; "à l'homme (*l*^{e}*'ādām*) sont les projets du cœur, mais de Yahweh vient la réponse de la langue" (16, 1). Dieu laisse à l'*ādām* le soin de projeter, et par conséquent tout l'espace de sa liberté; mais lui, Yahweh, reste maître de l'irréversible : "Le cheval est préparé pour la bataille, mais à Yahweh appartient la victoire" (21, 31). Nombreuses sont les pensées dans le cœur de l'homme, mais c'est le plan *('ēṣāh*) de Yahweh qui se réalisera (*tāqūm*)" (19, 21); car l'homme reste lié à la multiplicité, donc à l'instabilité et à une relative inefficacité, alors que le plan de Dieu, unique comme lui-même, s'avère en chaque cas infaillible. Dieu n'interfère pas avec la libre détermination de l'homme; c'est bien l'homme qui pense sa vie et planifie son action; mais l'accord de Yahweh donne fermeté à ses pas: "Le cœur de l'homme médite sa voie, mais c'est Yahweh qui affermit sa marche" (16, 9); "remets-t-en à Yahweh pour tes œuvres, et tes pensées se réaliseront" (*yikkonū*, 16, 3). L'action d'un croyant n'est donc jamais l'action d'un homme seul; la référence toujours possible et toujours nécessaire à Yahweh, au projet de Yahweh, est pour l'individu un gage de stabilité et de permanence. Dans les proverbes de ce type, l'idée d'efficacité est importante, mais nullement première : elle n'intervient que comme une conséquence. Le sage ne veut pas dire: " Mets Yahweh dans ton jeu, et tu gagneras à coup sûr", mais bien plutôt : "Que Dieu soit partie prenante de tout ce que tu entreprendras; alors ton projet, rejoignant le sien, prendra corps".

Aussi bien l'homme, quand il prépare sa décision ou qu'il juge sa conduite, peut-il toujours être victime d'un leurre, dont il ne prendra peut-être jamais conscience sans une référence à Dieu. "Toutes les voies de l'homme sont pures à ses yeux, mais c'est Yahweh qui apprécie les esprits" (*rūhōt*, 16, 2 ; cf. 21, 2). Entre les visées claires, conscientes, reconnues, et les motivations profondes, une distance peut toujours exister, que seul Yahweh pourra réduire en éclairant lui-même l'intime de l'homme: " Le souffle (*n*^{e}*šāmah*) de l'homme est une lampe de Yahweh qui explore le tréfonds des entrailles" (20, 27). La possibilité pour l'homme de "s'explorer" lui-même est donc liée depuis toujours au souffle vital qu'il tient de l'acte créateur (Gn 2, 7); c'est pourquoi le sage décrit l'introspection, ou mieux : la lucidité morale, à la fois comme un acte de l'homme et comme un effet de la lumière active de Dieu.

La référence à Dieu dans la motivation d'un acte devient encore plus explicite dans les nombreux proverbes anciens centrés sur la *tō'ēbāh* ou le *rāṣōn* de Dieu.

Le substantif *tō'ēbah* désigne, en général, l'horreur ou l'objet d'horreur, le dégoût ou son objet, l'abomination ou ce qui est abominable. Or, par un anthropomorphisme assez vigoureux, cette réaction de dégoût est prêtée à Dieu devant certaines conduites de l'homme. Ainsi les sages condamnent comme *tō'ăbat Yhwh*, comme choses qui "dégoûtent" Dieu, les poids et les mesures faussés (11, 1 ; 20, 10.23), la parole mensongère (12, 22), le sacrifice hypocrite, la voie du méchant quand il fausse le droit (15, 9; 17, 15), ou l'intime de l'homme quand le mal y demeure, donc le cœur tortueux ou hautain (11, 20; 16, 5) et les pensées mauvaises (15, 26). Selon les sages, ce qui déclenche en Dieu la *tō'ēbah*-allergie, ce sont surtout les distorsions de l'homme, celles du cœur et celles du comportement.

Inversement, toute une série d'actions seront louées parce quelles attirent le *rāṣōn* de Yahweh. Au sens profane, *rāṣōn* désigne la satisfaction, l'aise, le plaisir, le bon plaisir, la bonne entente, ou encore le désir. Dans le domaine religieux, l'Ancien Testament nomme *rāṣōn* soit ce qui plaît à Dieu (Ps 40, 9; 143, 10) soit la joie que Dieu éprouve à voir vivre ses fidèles et qu'il manifeste par des bénédictions (35), soit encore la faveur qu'un juste recherche et trouve auprès de Dieu, spécialement par les actes d'un culte vraiment intériorisé. La présence, même discrète, du mot *rāṣōn* (36) atteste l'importance, dans la morale sapientielle, de cette joie à double connotation. Présenté explicitement comme une motivation de l'acte moral, le *rāṣōn*, dans l'analyse toujours concrète des sages, apparaît à la fois comme émotion de Dieu et réaction de bienveillance à l'égard de l'homme. Il est éprouvé, puis manifesté; il affecte Dieu, puis il reflue sur l'homme, et s'il est faveur pour l'homme, c'est qu'il est d'abord joie de Dieu. L'éthique appuyée sur le *rāṣōn* n'offre donc rien de mercantile; c'est une morale en dialogue, où le croyant se détermine en fonction de réactions affectives qu'il prévoit en Dieu même. Rien n'est plus proche de la plus haute morale prophétique (37) ni plus consonant à la délicatesse des psalmistes (38) que cette morale sapientielle du plaisir de Dieu, et ce n'est pas un hasard si certains équivalents grecs du *rāṣōn* ont gardé dans le Nouveau Testament une forte densité théologale (39) ou même se sont enrichis d'une portée christologique (40).

Parmi les motivations explicitement yahwistes de la conduite morale, il faut citer enfin la "crainte de Yahweh" (*yir'at yhwh*) (41). Dans aucun proverbe cette crainte de Yahweh n'évoque une terreur sacrée. Elle se traduit concrètement par une "marche dans la droiture" (14, 2) et par une conduite qui se détourne du mal (16, 6). Réalistes, les sages soulignent les avantages quelle apporte :"la crainte de Yahweh ajoute aux jours" (10, 27), elle "détourne des pièges de la mort" (14, 27), et le juste, "rassasié, passe les nuits sans être visité par le malheur" (19, 23); mais ils savent aussi la décrire comme une motivation remarquablement désintéressée : "Mieux vaut peu, avec la crainte de Yahweh, qu'une grande fortune et, dedans, la panique" (15, 16), et la puissante assurance (*mibtah 'oz*) qu'apporte la crainte de Yahweh est celle des fils qui trouvent en Dieu leur refuge (14, 26). Si la crainte de Yahweh est la véritable source et l'école de la sagesse, c'est qu'elle suppose l'humilité *('ănāwah*) et qu'elle en est la récompense (15, 33; 22, 4).

2. L'époque postexilienne

Dans le livret I des Proverbes (ch.1-9), que nous devons, sous sa forme actuelle, à une ultime rédaction postexilienne même si certains matériaux et certaines intuitions remontent à une période plus ancienne, l'influence du Deutéronome, de Jérémie et du Deutéro-Isaïe colore la réflexion sur l'acte moral du croyant.

L'enracinement de ce livret dans la tradition sapientielle est manifeste; mais deux genres littéraires nouveaux font leur apparition, ce qui ne va pas sans retentir sur la pédagogie mise en œuvre.

1. Les " instructions"

On peut isoler assez facilement, tout d'abord, dix monitions"(42) ou "instructions" où le sage s'adresse à son disciple en l'appelant : mon fils. D'emblée se trouvent valorisés la fonction du maître et l'aspect préceptif de son enseignement. Généralement sa monition commence par un appel à écouter : "Mon fils, sois attentif à ma sagesse, prête l'oreille à mon intelligence..." (5, 1); puis le sage justifie cet appel en soulignant l'importance et la valeur inestimable de ce qu'il va dire. Vient alors le corps de l'instruction, rythmé par une série d'impératifs, alors que l'ancienne sagesse affectionnait les proverbes détachés, énoncés sous forme objective à la troisième personne. Très souvent le maître, qui veut persuader, assortit son précepte d'un commentaire où les motivations traditionnelles sont encore en bonne place : celui qui agit en sage trouvera faveur (*hēn*) et bon succès auprès de Dieu et des hommes (3, 4); son sommeil sera calme (3, 24) et sa marche assurée sur des sentiers paisibles (3, 17.23; 4, 12); sa route "sera comme la lumière qui point et dont la clarté va croissant jusqu'au grand jour" (4, 18); s'il honore Yahweh des prémices de son revenu, il verra ses greniers se remplir et ses cuves déborder (3, 10), et s'il garde les préceptes des maîtres, il connaîtra de longs jours (3, 2.16; 4, 10), des années de vie et de santé (3, 2); car les paroles de sagesse "sont vie pour qui les trouve, et pour toute chair, guérison". (4, 22).

Le sage, en Prov.1, ne manque pas une occasion de mettre en relief la présence active de Yahweh pédagogue : sous ses yeux sont toutes les voies de l'homme (5, 21), c'est lui qui réserve aux hommes droits son assistance (2, 7), qui garde leur pied du piège (3, 26) et se fait leur bouclier (2, 7). C'est lui qui donne la sagesse, et qui réprimande comme un fils celui en qui il se complaît (43). C'est lui que le disciple, "en toutes ses voies", donc dans tout son agir, doit connaître ou reconnaître (3, 6). Précisément, la crainte de Dieu (44) est mise avec insistance en liaison avec la connaissance (*da'at, bīnah*) et la connaissance de Dieu : "alors tu comprendras la crainte de Yahweh, tu découvriras la connaissance de Dieu" (2, 5); "principe de la sagesse : la crainte de Yahweh! la science du Saint, voilà l'intelligence!" (9, 10). La crainte de Yahweh est donc avant tout une adhésion à Dieu, qui va se traduire dans une attitude de confiance (*bth*, 3, 5a) et d'obéissance aimante. La connaissance de Dieu transforme l'agir de l'homme, l'éthique part du théologal : nous sommes bien là au cœur de la morale yahwiste, telle que l'a comprise et proposée le Deutéronome.

Plus terre-à-terre, les trois longues monitions sur la "femme étrangère" (5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27) ne font intervenir que les mises en garde imagées de la sagesse populaire : "quiconque va vers elle ne revient pas" (2, 18s), car "sa maison penche vers la mort et ses sentiers descendent vers les Ombres" (5, 5; 7, 27; 9, 18); se laisser entraîner par elle, c'est marcher sur des braises, mettre du feu dans sa poche, ou s'en aller comme un bœuf à l'abattoir (6, 27; 7, 22).

La plupart des dix "instructions" s'achèvent par des conclusions généralisantes, qui opposent, en deux ou trois versets antithétiques, la malédiction ou le malheur qui s'attachent aux méchants (3, 33-35) et la faveur (*hēn*) ou la gloire réservées aux *'ănāwīm* (3, 34), lesquels entrent ainsi dans le conseil (*sōd*) des intimes de Dieu.

2. La Sagesse qui parle

Mais, quels que soient la spécificité littéraire et l'intérêt théologique de ces monitions des sages, la véritable nouveauté de Prov.1 se situe ailleurs : dans les quatre poèmes (45), d'un genre jusqu'alors inédit en Israël, où la Sagesse est mise en scène comme un personnage qui interpelle, qui menace et promet.

À la manière des prophètes, elle clame dans la rue, et sur les places elle élève la voix (1, 20; 8, 2s), mais c'est une science et une sagesse qu'elle entend proposer, et elle le fait avec autorité parce quelle a été, dit-elle, et dès avant la création, initiée aux secrets de Dieu (8, 22-31). Cette prétention inouïe de la Sagesse est amenée très habilement par l'auteur tout au long du livret. En effet la Sagesse est personnalisée successivement comme une éducatrice (1, 22s), comme celle qui a dans sa main droite de longs jours et, dans sa gauche, richesse et honneur (3, 16), puis comme une femme aimable et aimée ou comme une sœur ou une amie (4, 6-9; cf. 5, 20; 7, 4), avant d'être personnifiée comme préexistante à l'univers créé et comme confidente de Yahweh (ch.8).

Plusieurs mutations importantes interviennent ici dans la réflexion des sages, qui intéressent au premier chef l'évolution des idées morales en Israël.

Tout d'abord c'est d'une autre sagesse que l'on commence à parler. Déjà la *hokmah* qui appelle en 1, 22-33 identifie la crainte de Dieu avec l'attitude d'accueil que l'homme adopte vis-à-vis d'elle-même, et elle reprend à son compte des réactions attribuées ailleurs à Yahweh : "alors ils m'appelleront, et je ne répondrai pas; ils me chercheront et ne me trouveront pas" (46). Cette *hokmah* interpellante est donc autre chose qu'une simple quintessence de la sagesse humaine ou un archétype féminin du sage éducateur. Au ch.8 ses traits sortent de l'ombre : la *hokmah*, "formée dès l'éternité" et "enfantée" bien avant qu'il y eût des hommes (v. 23s), ne peut plus être sagesse d'homme, mais bien Sagesse de Dieu.

De plus, familière des plans de Dieu dès avant la création, la Sagesse se présente tout naturellement comme la grande responsable de l'initiation sapientielle; et elle ne s'acquittera pas de cette tâche comme de loin, mais tout près des hommes et parmi eux. À l'aise devant Dieu, puisqu'elle est depuis toujours chez elle dans la création et quelle y "dansait" (*m*^{e}*śaheqet*) au moment où Dieu l'organisait, elle se sent également à l'aise parmi les hommes, puisqu'elle "met ses délices" à être avec eux (v. 30s). Elle est donc parmi les hommes sans être de chez eux.

Dès lors toutes les réflexions et décisions morales du croyant impliqueront un dialogue avec cette Sagesse déjà-là, déjà permanente et déjà tournée vers lui; et l'un des grands critères d'authenticité dans la relation à Dieu sera l'accueil réservé à la Sagesse, dépositaire de son projet pour l'homme : "Celui qui me trouve a trouvé la vie et a obtenu la faveur de Yahweh" (8, 35).

L'auteur de Prov.8 ne précise pas le mode concret de cette présence et de cette "convivance" de la Hokmah avec les fils d'hommes. Trois siècles plus tard le Siracide et l'auteur du texte sapientiel de Baruch 3,9 - 4,4 identifieront la Sagesse de Dieu et la Torah, qui est sa parole révélée et sa volonté transmise (Si 24, 23; Ba 3,38-4,4) (47).

*
* *

Cette enquête, menée à partir du plus ancien des livres bibliques de sagesse, laisse déjà pressentir la richesse des approches sapientielles de l'acte moral et de ses motivations; et les éléments que nous avons glanés à diverses époques appellent quelques réflexions terminales.

Une première constatation s'impose à la lecture des Proverbes anciens, c'est qu'ils n'ont transmis ni un enseignement purement utilitaire, ni une sagesse béatement euphorique. Non seulement les mises en garde y équilibrent constamment les affirmations optimistes, mais les sages connaissaient pertinemment l'ambivalence de bien des conduites humaines. Chaque distique, pris en soi, avec son balancement harmonieux et sa musique, semble apporter des évidences avec une sorte de clarté intrépide, mais il ne fixe en réalité qu'un fragment d'expérience, qu'une facette du réel de l'homme. Dès que l'on juxtapose les *meshalim*, comme ils le sont d'ailleurs dans leur livret, la lumière de l'un devient la nuance des autres, et tout de suite réapparaît la complexité du cœur humain. Cet impressionnisme littéraire sert à merveille la phénoménologie sapientielle.

On pourrait ensuite s'étonner de ne pas retrouver d'allusions précises au Décalogue parmi les motivations éthiques proposées par les sages anciens. Yahwistes convaincus, puisqu'ils mentionnent très souvent Yahweh et articulent étroitement leur morale sur leur foi, ils développent cependant leur enseignement sans référence explicite à l'Alliance ni à l'élection ni à l'histoire d'Israël. Nulle part dans l'Ancien Testament nous ne lisons que cette discrétion ait jamais disqualifié les sages et leurs maximes aux yeux de leurs contemporains. Tout porte à croire, au contraire, que les patientes inductions des sages à partir de comportements observés et le regard de foi qu'ils portaient sur le quotidien des individus et des groupes, paraissaient à tous les yahwistes des bases saines pour asseoir une réflexion éthique. De même que le Yahweh des sages n'était pas un autre Dieu que le Yahweh des prophètes, la morale sapientielle n'était ressentie ni comme étrangère au yahwisme ni comme concurrentielle à la morale prophétique.

Il faut ajouter que, mis à part la prohibition des images taillées, la sanctification du sabbat, et peut-être aussi l'abus du nom de Yahweh (48), on trouverait aisément dans les proverbes préexiliens tous les autres points énumérés dans le Décalogue d'Ex 20; et les maîtres ne se lassent pas d'examiner sous tous les angles chacun de ces éléments du patrimoine commun des yahwistes.

Soulignons enfin que la morale des vieux sages laisse intactes, et comme en tension, la responsabilité de l'homme et celle de Dieu. Le libre arbitre de l'homme est partout présupposé comme allant de soi. La faculté donnée à l'homme de choisir "sa voie" et d'opter à chaque instant pour la vie ou pour les forces de mort constitue même l'élément structurant de la plupart des antithèses proposées par les maîtres. Le reproche que l'on pourrait leur faire serait, paradoxalement, d'avoir parfois misé de manière trop systématique sur ce pouvoir de la liberté, par exemple lorsqu'ils rendent l'homme à tout coup responsable de son bonheur comme de son malheur, sans tenir compte des anomalies pourtant flagrantes du bonheur de l'impie et de la détresse du juste. De même leur analyse de la culpabilité individuelle reste imprécise, puisqu'ils font peu de cas de paramètres importants, tels que les circonstances atténuantes ou les conditionnements qui pèsent sur la liberté. Enfin, dans leur désir de valoriser la sagacité, dont ils sont des spécialistes, ils oublient de différencier l'acte simplement judicieux de l'acte moralement bon, et l'acte simplement maladroit de l'acte moralement condamnable.

En ce qui concerne la responsabilité de Dieu, la réflexion des sages se montre beaucoup plus fine que ne le laisserait croire une lecture trop survolante des anciens meshalim. Certes, dans beaucoup de proverbes, tout se passe apparemment comme si Dieu se contentait de garantir une sanction déjà immanente à l'acte sage ou à l'acte insensé. En réalité les sages n'imaginent pas que Yahweh soit lié par une logique interne du succès ou de l'échec. En effet Yahweh, qui "éclaire les yeux" de tous les hommes en leur donnant la vie et qui se veut "lampe" du cœur humain, reste à la source de chaque liberté, antérieurement à toute décision concrète. Par ailleurs - et cela aussi les sages l'ont bien vu - Yahweh se réserve d'"apprécier" non seulement les vraies motivations, mais, en quelque sorte, la suite à donner à l'acte humain. "Le cheval est préparé pour la bataille" (21, 31), et il faut qu'il le soit; mais même dans ce cas, c'est Yahweh qui décide de la victoire. Entre l'acte sage et le succès, un espace est laissé à la liberté de Dieu.

Est-ce également cette liberté divine qui comble le hiatus entre la conduite d'un juste et le malheur qui malgré tout le frappe ? Cette question, qui eût ébranlé leur assurance, les sages de l'époque royale ne l'ont jamais explicitée. Seul l'auteur des dialogues de Job, au Vème siècle, bravant son scandale intérieur, osera en faire le ressort théologique de son œuvre.

NOTES

[Dans les translittérations de l'hébreu, le point sous les lettres n'a pu être rendu, par défaut du logiciel.]

l. Sur ce point particulier, voir notre article : "Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle", dans *Questions disputées d'Ancien Testament*, BETL XXXIII, Leuven 1979, pp. 183-202.

2. Pour une opinion différente, voir H.D. Preuss : "Alttestamentliche Weisheit in christ-licher Théologie?", dans *Questions disputées* (...) , pp. 165-181, spécialement p.175 : "Jahwe und Jahwe sind innerhalb des so vielschichtigen Alten Testaments offenkundig nicht immer derselbe und dergleiche. Die These eines prägenden Einflusses des Jahweglaubens oder Jahwenamens auf die Weisheit allgemein ist ein Postulat, das sich nicht verifizieren lässt". Voir également, du même auteur : "Erwägungen zum theologischem Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur", *EvTh* 30 (1970), pp.393-417; et "Das Gottesbild der älteren Weisheit lsraels", *VT Suppl*. XXIII, 1972, pp.117-145.

3. Cf. G. von Rad, *Israël et la Sagesse*, trad. E. de Peyer, Genève, 1970, pp. 66-133.

4. Dans les pages qui suivent, *mashal* et *meshalim* désignent les proverbes, au singulier et au pluriel.

5. Pr 11, 8; 12, 6.13.

6. Pr 10, 14.29; 11, 3; 21, 15.

7. Pr 22, 5.

8. Pr 10, 2; 11, 4; 19, 16; 21, 6.16.25.28.

9. Pr 10, 9.

10. Pr 11, 3.

11. Pr 13, 6; 14, 3.

12. Pr 12, 11.14; 13, 2.25: 18, 20; 19, 23; 20, 13; 21, 20.

13. Pr 10, 1; 15, 20.

14. Pr 17, 17; 18, 24.

15. Pr 12, 8; 13, 15.18; 18, 16; 22, 9.

16. Pr 12, 3.12; 13, 22; 17, 6; 20, 7.

17. "Des pommes d'or avec des motifs d'argent, telle est une parole dite en son temps " (25, l1); "Il enlève son manteau un jour de froid et il met du vinaigre sur du nitre, celui qui chante des chansons à un cœur triste • (25, 20). Voir encore 15, 23.28; 16, 24; 21, 23.

18. Pr 11, 13; 25, 9s.

19. Pr 11, 12; 17, 27-28; 18, 13.

20. Pr 14, 8.15; 16, 17.20; 21, 28

21. Pr 15, 17; 16, 8; 17, 1 ; 19, 1.

22. Pr 11, 2; 12, 9; 15, 33; 16, 19; 18, 12; 22, 4.

23. Pr 25, 16.27

24. Pr 14,17.2 9; 15,18; 16,32; 19,11.19; 22,24-25; 25,28; 29,11.22; 30,33.

25. Pr 17,8; 18,17; 19,4; 20,14.

26. Pr 13, 24; 19,18; 22,6.15.

27. Pr 12, 15; 13, 1.10; 15, 5.12b.31s; 19, 20.27.

28. La thèse selon laquelle les proverbes explicitement yahwistes ne seraient que des ajouts ou des cor-rectifs apportés après l'exil à une sagesse purement séculière ne peut guère s'imposer en l'absence d'argu-ments littéraires.

29. Cf. R.de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris, 1961, p. 297 s.

30. Par exemple pour désigner un coupable au milieu d'un groupe, cf. Jos 7,14s; 1 Sm 14, 38-42.

31. Cf. Jon 1, 7.32.

32. Cf. 1 Sm 14, 18s (texte grec).

33. Cf. Jg 7, 2; 2 Sm 17, 14; Is 10, l5; 29, 14; 44, 25; Dt 9, 1-6; Jr 9, 23s.

34. Pr 20, 24; cf. Jr 10, 23 et le psaume sapientiel 37, 23s.

35. Cf. Dt 33, 16.23 ; Is 60, 10; Ps 5, 13; 30,6.8; 51,20; 89,18; 106,4; 145,16.

36. Voir Pr 11,1.20; 12, 2.22; 15, 8; 18, 22; le verbe correspondant *rāṣah* intervient en 16, 7.

37. Le verbe *rāṣāh*, avec Yahweh comme sujet, revient souvent dans les écrits prophétiques, et à toutes les époques : Am 5, 22; Os 8, 13; Mi 6, 7; Jr 14, 10.12; Ez 20, 40s; Is 42, 1; Ag 1, 8; Ma 1, 8.10.13.

38. Le même verbe *rāṣah* est l'un des maîtres-mots de leur langage; cf. Ps 40, 14; 44, 4; 51, 18; 77, 8; 85, 2; 119, 108; 147, 10s; 149, 4.

39. En particulier *dektos* : La 4, 19.24; Act 10, 35; 2 Co 6, 2; Pb 4, I8.

40. C'est le cas de *eudokein, eudokia*, repris dans les récits du baptême de Jésus (Mt 3, 17 et par.) et de la transfiguration (Mi 17, 5 et par.; 2 Pi 1, 17).

41. Les occurrences de l'expression *yir'at yhwh* sont analysées ici dans le contexte de la sagesse d'époque royale. Plusieurs auteurs préfèrent y voir des additions postexiliennes; cf. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, (Analecta Biblica 25), Rome, 1965; L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Pans, 1970, pp.301-328; W. McKane, *Proverbs*, London, 1970, p.11. C'était déjà la position défendue par J. Fichtner, "Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung : eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel", *BZAW* 62, 1933. H.D. Preuss écarte avec raison ces tentatives: "Es ist daher unnötig and unberechtigt ... möglichst oft bei Texten mit "Jahwefurcht" eine sekundäre Ergänzung aus meist nachexilischer Zeit anzunehmen bzw. Spätdatierung der Belege zu erweisen" (*Das Gottesbild [..],* p. 141).

42. Pr 1, 8-19; 2, 1-22; 3, 1-12; 3, 21-35 ; 4, l-9; 4,10-l9; 4, 20-27; et les trois monitions sur la femme étrangère : 5, 1-23; 6, 20-35; 7, 1-27.

43. Pr 3, 12. C'est le seul emploi du verbe *rāṣah* en Prov.I.

44. Cf. Pr 1,7; 1, 29-30; 2, 5-6; 3, 5.7; 8, 13; 9.10.

45. Pr 1, 20-33; 3, 13-20; 8, 1-35; 9, 1-6.

46. Sur l'importance du couple de verbes *chercher/trouver*, voir en particulier Os 3, 5 ; 5, 6.15 ; Jr 29, 13; Is 51, 1 ; 65,1 ; Za 8, 21s. Cf. Ct 3,1s.

47. Déjà pointe dans cette direction ce qui est dit de la *miṣwah* (précepte) en Pr 6, 20-23 et 7, 2s (cf. Dt 6, 8).

48. Le Nom de Dieu est mentionné en Pr 18, 10. Le texte de Pr 30,9, plus tardif, et postexilien, est assez proche d'Ex 20, 7.

[Page d'accueil] - [Littérature de sagesse]